



Aethiopica 17 (2014)

International Journal of Ethiopian and
Eritrean Studies

PIERLUIGI PIOVANELLI, University of Ottawa, Ottawa, ON

Review article

ANTONELLA BRITA, *I racconti tradizionali sulla «Seconda Cristianizzazione» dell'Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi*

Aethiopica 17 (2014), 236–245

ISSN: 2194–4024

Edited in the Asien-Afrika-Institut
Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik
der Universität Hamburg
Abteilung für Afrikanistik und Äthiopistik

by Alessandro Bausi

in cooperation with

Bairu Tafla, Ulrich Braukämper, Ludwig Gerhardt,
Hilke Meyer-Bahlburg and Siegbert Uhlig

Bibliographical abbreviations used in this volume

<i>AE</i>	<i>Annales d'Éthiopie</i> , Paris 1955ff.
ÄthFor	Äthiopistische Forschungen, 1–35, ed. by E. HAMMERSCHMIDT, 36–40, ed. by S. UHLIG, Stuttgart: Franz Steiner (1–34), 1977–1992; Wiesbaden: Harrassowitz (35–40), 1994–1995.
AethFor	Aethiopistische Forschungen, 41–73, ed. by S. UHLIG, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998–2011; 74–75, ed. by A. BAUSI and S. UHLIG, <i>ibid.</i> , 2011f.; 76ff. ed. by A. BAUSI, <i>ibid.</i> , 2012ff.
<i>AION</i>	<i>Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"</i> , Napoli: Università di Napoli "L'Orientale" (former Istituto Universitario Orientale di Napoli), 1929ff.
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , London 1917ff.
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1903ff.
<i>E Ae</i>	S. UHLIG (ed.), <i>Encyclopaedia Aethiopica</i> , I: A–C, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003; II: D–Ha, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005; III: He–N, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007; (in cooperation with A. BAUSI), IV: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010; A. BAUSI (ed. in cooperation with S. UHLIG), V: Y–Z, <i>Supplementa, Addenda et Corrigenda, Maps, Index</i> , Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
EFAH	Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, herausgegeben im Auftrag des Instituts von NORBERT NEBES.
EMML	Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa.
<i>IJAHS</i>	<i>International Journal of African Historical Studies</i> , Boston, MA – New York 1968ff.
<i>JAH</i>	<i>The Journal of African History</i> , Cambridge 1960ff.
<i>JES</i>	<i>Journal of Ethiopian Studies</i> , Addis Ababa 1963ff.
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Manchester 1956ff.
<i>NEASt</i>	<i>Northeast African Studies</i> , East Lansing, MI 1979ff.
<i>OrChr</i>	<i>Oriens Christianus</i> , Leipzig – Roma – Wiesbaden 1901ff.
<i>OrChrP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Roma 1935ff.
<i>PICES</i> 15	S. UHLIG – M. BULAKH – D. NOSNITSIN – T. RAVE (eds.) 2005, <i>Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20–25, 2003</i> = AethFor 65, Wiesbaden: Harrassowitz.
<i>PICES</i> 16	H. ASPEN – BIRHANU TEFERRA – SHIFERAW BEKELE – S. EGE (eds.) 2010, <i>Research in Ethiopian Studies: Selected papers of the 16th International Conference of Ethiopian Studies, Trondheim July 2007</i> = AethFor 72, Wiesbaden: Harrassowitz.
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis, 1903ff.
<i>RIÉ</i>	É. BERNAND – A. J. DREWES – R. SCHNEIDER 1991, <i>Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite</i> , I: <i>Les documents</i> , II: <i>Les planches</i> , Paris: [Académie des inscriptions et belles-lettres] Diffusion de Boccard.
<i>RSE</i>	<i>Rassegna di Studi Etiopici</i> , Roma 1941–1981, Roma – Napoli 1983ff.
<i>SAe</i>	Scriptores Aethiopici.
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> , Leipzig – Wiesbaden – Stuttgart 1847ff.

Aethiopica 17 (2014)

grammar and takes into consideration also tone and not only segmental phonemes, one sees that Oromo “has no proper affirmative imperfect copula. Adjectives and nouns used as predicates are marked phrase-finally by a special tone pattern”.²⁰ The elements *-ti* and *-dha*, that have sometimes been regarded as copulas, are actually suffixes that are also added to non predicates in different contexts, for supporting word final inflectional suffixes or tonal melodies.

In conclusion, the volume is a collection of quite interesting contributions on a wide palette of languages spoken in the Horn of Africa. It is an important reading for scholars interested in Cushitic, Ethio-Semitic, and Omotic, as well as in contact phenomena and areal linguistics.

Giorgio Banti, Università degli studi di Napoli L’Orientale

ANTONELLA BRITA, *I racconti tradizionali sulla «Seconda Cristianizzazione» dell’Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi* = Studi africanistici, Serie etiopica 7, Napoli: Università degli Studi di Napoli «L’Orientale», Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 2010. XXXV + 286 pp. Prix: € 40.–. ISBN: 9788895044675, ISSN: 0391–8270.

Antonella Brita nous livre, dans ce beau volume, une version révisée de la première partie de sa dissertation doctorale – *I racconti tradizionali sulla cristianizzazione dell’Etiopia: il “Gadla Liqānos” e il “Gadla Panṭalēwon”*, réalisée sous la direction d’Alessandro Bausi et soutenue à “l’Orientale” de Naples, au mois de juin 2008 – consacrée à une étude d’ensemble des textes hagiographiques mettant en scène les *Təs’atu Qəddusan*, les célèbres “Neuf Saints”, les moines “missionnaires” originaires de “Rom” (l’Empire byzantin) qui seraient arrivés à Aksoum à l’époque du roi ʾĪllä ʿAmida et qui auraient été les héros, sous ses successeurs Tazena, Kaleb et Gäbrä Mäsqäl, au cours du dernier quart du V^e et des premières décennies du VI^e siècle, de celle que l’on a l’habitude d’appeler la “seconde christianisation” (l’utilisation des guillemets est, dans ce cas, de rigueur) de l’Éthiopie.

L’introduction (pp. VII–X), dans laquelle sont brièvement présentés le contenu et les perspectives de l’ouvrage, est suivie d’une bibliographie exhaustive (pp. XI–XXX) et d’une liste des abréviations utilisées (pp. XXXI–XXXIII). Le premier chapitre (pp. 1–17) s’ouvre sur un recensement des textes examinés et de leurs témoins manuscrits, souvent inédits, que l’auteure a eu le mérite de découvrir et de photographier, principalement au

²⁰ Cf. G. BANTI, “Oromiffaa”, in: *EAE* IV, pp. 54b–59a, here 58b.

Təgray, lors de deux missions de recherche, à l'automne 2005 et au printemps 2006 (p. 2, n. 2; pour des témoignages d'expériences vécues sur le terrain, voir, par exemple, p. 73, n. 62, ou p. 226, n. 14). Il s'agit d'une série de textes, les plus anciens desquels (le *Gädlä Libanos* et le *Gädlä Pāntälewōn*) ne remontent qu'au XV^e siècle, à savoir, 1) le *Gädlä Libanos*, 2) le cycle des Justes (le *Gädlä Šadaqan zä-Baräknaha* et le *Gädlä Šadaqan zä-Kädiḥ*, déjà publiés, et le *Gädlä Šadaqan zä-Hawzen*, le *Gädlä Šadaqan zä-Qaḥen* et le *Gädlä Šadaqan zä-Däḡ^we*, inédits et présentés ici pour la première fois) et 3) le groupe des Neuf Saints (le *Gädlä Arägawi*, le *Gädlä Pāntälewōn*, le *Gädlä Gärīma* et le *Gädlä Afṣe*, publiés ou, du moins, suffisamment connus, et le *Gädlä Alef*, le *Gädlä Guba*, le *Gädlä Liqanos*, le *Gädlä Šəḥma* et le *Gädlä Yəm^eata*, encore inédits). À ce tour d'horizon de la documentation fait suite une très stimulante comparaison entre ces traditions éthiopiennes et celles géorgiennes, d'origine plus ancienne (autour du X^e–XI^e siècle), mais de réélaboration tout aussi tardive (à partir du XVIII^e siècle), au sujet des “treize saints pères” qui auraient achevé d'évangéliser, au VI^e siècle, le royaume de Kartli. Avec le deuxième chapitre (pp. 20–53), commence l'examen détaillé des données historiques relatives aux Neuf Saints: la naissance de leur culte; la confluence de traditions, à l'origine, différentes; la question, très débattue, de leurs origines (à noter que dans les passages du *Gädlä Gärīma* cités aux pp. 33–35, il n'est pas question de traduire, mais plutôt de copier et d'interpréter ou commenter les Écritures: **ወጸሐፉ ሎቲ፡ መላእክት፡ ወንጌለ፡ በ፬፡ ሰዓት፡ ወትርንግሁ፡** “mais pour lui, en quatre heures, les anges écrivirent l'Évangile et son commentaire”, et **ወጸሐፉ ሎቲ፡ መላእክት፡ ወንጌለ፡ በ፩ሰዓት፡ ወትርንግሁ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡** “pour lui, en une heure, les anges écrivirent l'Évangile et le Saint-Esprit son commentaire”; de même, dans le *Gädlä Libanos*, **ጸሐፊ፡ ወተርጐመ፡** “il écrivit et commenta”); les témoignages indirects, rapportés par le *Synaxaire*, le *Mäṣḥafä Məsṣīr* de Giyorgis de Säglä et le *Martyre d'Aréthas* (même il s'avère que la version éthiopienne de ce texte hagiographique a été, en réalité, la source, ou l'une des sources principales, avec la version arabe ancienne, utilisées dans le *Gädlä Pāntälewōn* et les autres *gädlät* pour le récit des événements de Najran; voir, à ce sujet, pp. 151–173, à compléter maintenant avec Paolo La Spisa;¹ les échos parvenus en Europe grâce à des pèlerins éthiopiens (Tommaso Indiano, de passage à Pise, en 1516) ou à des

¹ PAOLO LA SPISA, “Les versions arabes du Martyre de saint Aréthas”, dans: J. BEAU-CAMP – F. BRIQUEL-CHATONNET – Ch.J. ROBIN (éds.), *Juifs et chrétiens en arabie aux v^e et vi^e siècles: Regards croisés sur les sources* = Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 32, Le massacre de Najrân II, Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010, pp. 227–238.

voyageurs et des missionnaires portugais et espagnols (Francisco Alvarez [1520–1526], Miguel de Castanhoso [1541], Emmanuel Barradas [1633–1634], Afonso Mendes [1651]), relayés par les premiers “historiens” occidentaux (Serafino Razzi [1577], Luis de Urreta [1611], Luis dos Anjos [1612], Hiob Ludolf [1681–1691]).

La première partie de la monographie s’achève, au troisième chapitre (pp. 55–96), sur l’analyse des *gädlät* en tant qu’œuvres littéraires: il y est question de leur structure narrative; des identités de leurs auteurs, tant fictifs (saint Yared, Athanase d’Alexandrie) que supposés (les évêques Yəṣḥaq et Yoḥannəs); du langage utilisé, qui est, à une exception près (le *Gädlä Liqanos*), relativement simple et populaire; des sources orales (les épisodes de la mort miraculeuse du dragon, du moine Məlkʿanos, de l’ascension à Däbrä Dammo sur la queue d’un serpent, des deux frères qui auraient érigé la grande tour de Yəḥa, des différents miracles accomplis par les saints) et écrites (au nombre desquelles figure aussi le récit de l’expédition de Kaleb contre les révoltés du Bur qui a, plutôt, l’air d’une narration étiologique d’origine populaire), ainsi que des relations complexes qui existent entre oralité et écriture, examinées à la lumière des observations d’anthropologues et médiévistes tels Jan Vansina, Cesare Segre et Aron Gurevič (auxquels nous pourrions ajouter celles allant dans la même direction de l’anthropologue britannique Jack Goody et du critique littéraire américain Robert Alter); des problèmes historiques, à notre avis, insolubles, en matière de chronologie absolue (à noter que le nom du roi Gäbrä Mäsqäl [p. 86, n. 115] ne figure en tant que tel ni dans la documentation épigraphique ni dans les écrits des auteurs de l’Antiquité tardive, à moins de le reconnaître, au prix de quelques déformations orthographiques tant en arabe qu’en grec, dans l’Atherfotham mentionné dans la *Vie de Grégence de Taphar*); voire des éléments manifestement tardifs (comme les traces laissées par la dévotion mariale) présents dans les *gädlät*. C’est au cours de ce chapitre que l’auteure nous livre aussi sa reconstruction, en deux phases, des activités rédactionnelles ayant présidé au développement du cycle: à la première phase (XIV^e–XVI^e siècles) appartiennent le *Gädlä Pāntälewön* (XIV^e siècle), le *Gädlä Gärīma* (XV^e siècle), le *Gädlä Arägawī* (XVI^e siècle) et probablement aussi la première recension du *Gädlä Afṣe*; tandis qu’au cours de la seconde phase (XIX^e–XX^e siècles), ont vu le jour le *Gädlä Liqanos* (XIX^e siècle), le *Gädlä Alef*, la seconde recension du *Gädlä Afṣe*, le *Gädlä Guba*, le *Gädlä Ṣəḥma* et le *Gädlä Yəmʿata* (XIX^e–XX^e siècles) (pp. 77–78).

Les six chapitres suivants, constituant la seconde partie de l’ouvrage, sont consacrés à l’étude individuelle de chacun des six *gädlät* les plus significatifs, à savoir, le *Gädlä Liqanos* (pp. 97–144), l’un des textes les plus récents, dont on connaît, peut-être, le nom de l’auteur, Aläqa Märša, “doyen” de l’église

Maryam Şayon, à Aksoum, à la fin du XIX^e siècle; le *Gädlä Pāntälewōn* (pp. 145–187); le *Gädlä Afşe* (pp. 189–195); le *Gädlä Guba* (pp. 197–219); le *Gädlä Gärīma* (pp. 221–230); le *Gädlä Arāgawī* (pp. 231–234); tandis que les trois *gädlat* pour ainsi dire mineurs sont présentés d'un seul tenant, au chapitre dix (pp. 235–238, à noter, toutefois, que l'auteure a aussi récemment publié une traduction italienne de l'un de ces *gädlat*, "*Il Gadla Alēf*").² Sont finement décrits et analysés, entre autres, les manuscrits et le contenu de chaque *gädl* (voire, dans le cas du *Gädlä Afşe*, de chaque recension); les rapports intertextuels que les différents écrits entretiennent réciproquement et avec le *Martyre d'Aréthas*; le recours aux citations bibliques (au nombre desquelles figurent, bien entendu, de nombreuses allusions au *Livre d'Hénoch*), voire à des traditions apocryphes (pp. 137–138; pour le miracle de l'eau transportée dans un vieux cabas, à la p. 140, voir *Histoire de l'enfance de Jésus* 11; en revanche, la citation à la p. 138, n. 24, est tirée de Marc 14,9 par.) et/ou mystiques (notamment les visions des cieux et du trône divin attribuées à *abba* Liqanos, pp. 134 et 139–140); les types de pratiques ascétiques attribuées aux saints (essentiellement, la réclusion volontaire et la *statio*, ou immobilité en position debout, caractéristiques de l'érémisme syrien). Le onzième et dernier chapitre (pp. 239–255) récapitule les différents éléments du contenu des *gädlat*, à savoir, les principaux thèmes hagiographiques et les modèles scripturaires utilisés. Des index exhaustifs des noms propres (pp. 259–264), des toponymes et ethnonymes (pp. 265–268), des auteurs (pp. 269–272), des ouvrages (pp. 273–274), des sujets (pp. 275–282) et des manuscrits (pp. 283–286) clôturent le volume.

En refermant un tel ouvrage, le lecteur a la sensation d'avoir, enfin, accès en prise directe à un ensemble de traditions, dont les bribes avaient été, jusqu'à présent, éparpillées dans des publications différentes et variées. Il s'agit, sans contexte, non seulement d'une contribution hautement significative, la plus marquante depuis les travaux pionniers de Carlo Conti Rossini, mais aussi de la première synthèse véritablement critique de tout un pan de la littérature éthiopienne médiévale et moderne qui n'avait été étudié, jusqu'à présent, que pour la contribution qu'il était censé apporter à la reconstruction de l'histoire aksoumite. Au vu de la richesse des sources, souvent inédites, qui y sont examinées, et de la finesse des méthodes anthropologiques, philologiques et historiques déployées, nous serions tentés de paraphraser *abba* Pāntälewōn et nous exclamer, à l'adresse d'Antonella Bri-

² A. BRITA, "*Il Gadla Alēf*", dans: A. BAUSI – A. BRITA – A. MANZO (a c., in cooperazione con C. BAFFIONI – E. FRANCESCA), *Æthiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene*, I = Studi Africanistici, Serie Etiopica 9, Naples, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento Asia, Africa, Mediterraneo, 2012, pp. 69–87.

ta, ገረግገኝ ፤, “tu (fém.) m’as étonné!” Il va de soi qu’il s’agit aussi d’une recherche encore *in progress*, que l’auteure est toujours en train de mener sur le terrain et qui devrait la conduire, à terme, à publier une nouvelle série d’éditions critiques des *gädlät* des Neuf Saints. Toutefois, dans cette attente, puisque l’ombre historique de ces “Saintly Shadows” (comme les avait très opportunément qualifiés le regretté Stuart Munro-Hay) plane toujours sur les études consacrées aux origines du christianisme éthiopien, nous aimerions apporter quelques précisions supplémentaires au tableau de la réception européenne des traditions à leur sujet esquissé par Antonella Brita (pp. 48–53). Une telle démarche devrait nous permettre de mieux comprendre les enjeux idéologiques de l’élaboration de ce véritable mythe historiographique qu’est la “seconde christianisation” de l’Éthiopie.

En ce qui concerne le témoignage de Tommaso Indiano, il a été mis en forme et publié par le grand érudit dominicain Serafino Razzi (1531–1613), sous le titre de “Narrazione D’Alcune Vite Di Frati Indiani [ò piu tosto dell’Etiopia] Dell’Ordine De’ Predicatori”, dans son ouvrage *Vite dei santi, e beati così uomini, come donne del sacro ordine de’ Frati Predicatori*, Firenze, Sermartelli, 1577 (nouvelle édition revue et augmentée, 1588), pp. 292–339 (= pp. 307–356 de la seconde édition). Il s’agit d’une série de dialogues consacrés aux principaux saints “dominicains” (*sic*) de l’Éthiopie, à savoir, les Neuf Saints “romains” (au sens propre du terme, une origine destinée à être encore défendue, de façon nettement apologétique, par Jean-Baptiste Coulbeaux, *Histoire Politique et Religieuse d’Abyssinie. Depuis les temps les plus reculés jusqu’à l’avènement de Ménélick II*, I–III, Paris: Geuthner, 1929, I, pp. 167–174) et leurs disciples éthiopiens: Tachleaimanot (Täklä Haymanot), Filippo (Filäppos), Elsa (Elsa^c, i.e., “Eliseo”), Samuello (Samu^oel), Thaclauareth (Täklä Hawarəyat, dont le nom signifie “Fruit [*sic*] Apostolique”), Andrea (Əndrəyas) et Zemedemarea (Zämädä Maryam, i.e., “Chiara” [*sic*]), la fille du roi Scioasaflam (le *Šāḥafä-Lam* du Šäwa). Dans le “Dialogo Primo”, qui sert d’introduction (*Vite dei santi*, pp. 292–295 = pp. 307–311), le dominicain Hieronimo raconte à son confrère Benedetto que deux moines “indiens”, Giovanni, un jeune diacre d’environ dix-huit ans, et Tommaso, un prêtre d’environ trente-deux ans, s’étaient arrêtés au couvent de Santa Caterina, à Pise, le 29 septembre 1516, avant de reprendre, à la mi-novembre, leur voyage pour Saint-Jacques-de-Compostelle. Ils étaient originaires de Sceua (le Šäwa), la métropole de toute l’Inde, où le Prêtre Jean a établi résidence avec toute sa cour et où se trouverait aussi le tombeau de l’apôtre Thomas, et s’étaient longuement entretenus avec les dominicains pisans au sujet des usages et des coutumes éthiopiens. Après un séjour en Italie de trois ans et demi, Tommaso était décédé à Rome, en 1518, et avait été enseveli en l’église Santo Stefano de’

Mori, dont il avait été nommé prieur par le pape Léon X. Dans le dialogue suivant, “Vita Di San Tachleaimanoth Indiano, Dell’Ordine De’ Frati Predicatori” (*Vite dei santi*, pp. 298–306 = pp. 313–322), c’est au tour de Tommaso d’informer Silvestro da Marradi que huit dominicains et une religieuse auraient quitté Rome, en 1316, pour Jérusalem; ils s’appelaient Arghai (dont le nom signifie “père âgé”), Grimà, Luanos, Panthaleon, Sama, Aleph, Asse, Aguloa, tandis que la moniale se prénommaït Imata (*sic*, Yəm^cata étant devenu Ĕmnät et/ou ayant été confondu avec Ĕdna, la mère de Zä-Mika’el Arägawi); ils auraient fondé plusieurs monastères, dont les plus importants sont ceux de Halleluja (Däbrä Halleluya/Damo) et Blurimanos (Däbrä Libanos, dont la fondation est attribuée, plus loin, à Tachleaimanoth, suite à une confusion évidente entre le monastère du Šəmāzana et Däbrä ‘Asbo/Libanos du Šäwa) pour les hommes, et de Bedenagli (Betä Dänagəl) pour les femmes; sainte Chiara de Bedenagli aurait reçu l’habit monastique des mains d’Imata, tandis que saint Tachleaimanoth (dont le nom signifie “Fruit Apostolique [*sic*], c’est-à-dire, arbre fruitier”) l’aurait reçu d’Arghai, le leader du groupe, devenu le supérieur du monastère de Santo Stefano sur l’île de Haic (Däbrä Hayq Ḥṣṭifanos).

Si l’on fait abstraction des erreurs et des anachronismes les plus évidents – sur lesquels se sont presque exclusivement focalisés Carlo Conti Rossini,³ et Renato Lefevre,⁴ les renseignements fournis par Tommaso et Giovanni s’avèrent être du plus haut intérêt pour la perception que les religieux éthiopiens pouvaient avoir et/ou vouloir divulguer, au début du XVI^e siècle, de l’histoire de leur propre pays. Ils montrent toute la fierté d’appartenir à une lignée spirituelle aussi prestigieuse que celle de Däbrä Libanos du Šäwa, dont l’origine remonte aux fondateurs mêmes du monachisme éthiopien (voir, justement, les remarques d’Antonella Brita, aux pp. 90–92) et les leaders surent trouver le courage de s’opposer au pouvoir royal et de mourir, le cas échéant, en martyrs. Ils laissent, parfois, filtrer quelques éclats de pure culture éthiopienne qui ont manifestement échappé à l’attention du savant éditeur dominicain, comme, par exemple, la remarque que, lors d’une vision, saint Thaclaureth, “come un’altro Enoch, considerò tutto l’ordine de’ cieli” (*Vite dei santi*, p. 327 = p. 344). De toute évidence, il serait souhaitable que l’ensemble de ces témoignages soit réexaminé à la lumière des sources originales éthiopiennes. Dans cette attente, contentons-nous de constater que les témoignages consi-

³ C. CONTI ROSSINI, “Sulle missioni domenicane in Etiopia nel secolo XIV”, *Atti della Reale Accademia d’Italia, Rendiconti della Classe di scienze morali e storiche*, serie 7^a, 1, fasc. 7–9, 1940, pp. 71–98.

⁴ R. LEFEVRE, “Note su alcuni pellegrini etiopi in Roma al tempo di Leone X”, *RSE* 21, 1965, pp. 16–26.

gnés dans l'ouvrage de Razzi ont été la source principale, pour ne pas dire unique, de la bien plus romancée reconstruction de la mission des Neuf Saints que l'on trouve dans l'*Historia de la sagrada orden de Predicadores, en los remotos Reynos de la Etiopia*, écrite par son confrère Luis de Urreta (1570–1636), et publiée à Valencia, pour les types de la maison Garriz, en 1611 (voir, par exemple, pp. 8, 12–13, 26–27 et 29–32). Ce fut précisément afin de réfuter les énormités proférées par de Urreta que le jésuite Pedro Páez (1564–1622) entreprit d'écrire sa magistrale *História da Etiópia*, la première histoire véritablement critique et, de ce fait, authentiquement moderne de l'Éthiopie, que l'on vient de republier en traduction anglaise.⁵

Páez retrouva la trace de Pantaleam, Abbâ Arogaoî, Abbâ Guerimâ, Abbâ Alêf, Cehemâ, Afcê, Abbâ Licanôs, Adimatâ et Abbâ Oz, surnommé aussi Abbâ Gubâ, qui étaient venus de Rum à l'époque du roi Amiamîd (ʾIllâ ʿAmida), dans une liste de rois éthiopiens conservée dans la cathédrale d'Aksoum (*"History of Ethiopia"*, I, pp. 106–107 et 311), ce qui lui permit de fixer approximativement au VI^e siècle la date de leur arrivée en Éthiopie (*"History of Ethiopia"*, I, pp. 428–429, "il y a 735 ans plus le temps non précisé que régnèrent vingt-deux empereurs"). Il remarqua aussi, dans une copie du *Gädlä Pāntälewōn* qu'il avait pu se procurer dans un monastère d'Aksoum (peut-être l'un des deux manuscrits "GP8" et "GP9" décrits par Antonella Brita, p. 146), qu'un saint homme appelé *Abba* Pantaleão avait donné sa bénédiction au roi Caleb (Kaleb) à la veille de son intervention au Yémen, un événement qui se serait produit, selon Cesare Baronio, en 522 (*"History of Ethiopia"*, I, pp. 498–501). Páez, toutefois, ne fit aucun rapprochement entre ce Pantaleão et le Pantaleam des Neuf Saints; le premier, en effet, à mettre à profit les informations que Páez avait si diligemment recueillies sur le terrain, afin d'établir une synchronie entre les événements de Najran et la présence des Neuf Saints en Éthiopie, où ils seraient arrivés une cinquantaine d'années auparavant, en 470–480, fut le patriarche catholique déchu Afonso Mendes (1579–1659), dans son *Expeditio Aethiopica*, qu'il ne publia pas, mais dont de larges extraits furent ensuite insérés dans l'abrégé du père Balthazar Tellez (1596–1675), *História geral de Etiópia-a-Alta ou Preste Joam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus*, publié à Coimbra, chez Dias, en 1660. À son tour, après avoir eu connaissance des traditions et de la chronologie des Neuf Saints par l'intermédiaire de l'ouvrage de Tellez, Hiob Ludolf (1624–1704), le deuxième grand historien de l'Éthiopie après Páez, sut en tirer les conséquences nécessaires: "Si igitur computatio Mendezii vera est, incidit

⁵ I. BOAVIDA – H. PENNEC – M.J. RAMOS (eds) – Ch.J. TRIBE (tr.), *Pedro Páez's "History of Ethiopia"*, 1622, I–II = Hakluyt Society, Third Series 23–24, London: The Hakluyt Society – Ashgate, 2011.

adventus istorum monachorum post tempus Concilii Chalcedoniensis, & sic fortè persecutio, ex Schismate illius temporis orta, tam multos monachos Ægyptios solum vertere coëgit”,⁶ c’est à dire, “il s’ensuit que, si le calcul de Mendes est exact, l’arrivée de ces moines s’est produite après l’époque du concile de Chalcédoine, et c’est ainsi qu’il se peut que la persécution issue du schisme de cette époque ait contraint autant de moines égyptiens à émigrer”.

En définitive, l’histoire de la découverte et de l’étude, en Occident, de ces traditions hagiographiques éthiopiennes a été, de 1577 à 1691, beaucoup plus linéaire que ce que l’on pense: les témoignages publiés par Razzi ont été hérités et déformés par de Urreta, qui a été réfuté par Páez sur la base d’une documentation nouvelle et de première main; les sources traduites par Páez dans son *História da Etiópia*, inédite à l’époque, ont été réexaminées par Mendes, dont les conclusions ont été, enfin, rendues publiques par Tellez, avant d’être exploitées par Ludolf. Le reste de l’histoire de la recherche est mieux connu: en 1880, August Dillmann (1823–1894) explicitait le monophysisme des Neuf Saints, tandis qu’en 1888 Ignazio Guidi (1844–1935), bientôt suivi par Carlo Conti Rossini (1872–1949), relayé ensuite par Edward Ullendorff (1920–2011) et beaucoup d’autres encore, les identifiait comme étant des “missionnaires” (cette notion même, tout comme celle de “colons”, “colonisateurs”, porteurs d’une civilisation “supérieure”, nous semblent être des plus problématiques) d’origine syrienne, de langue maternelle syriaque, responsables de la traduction (tardive) des Écritures du grec en Gəʿəz et de la “seconde christianisation” de l’Éthiopie, une reconstruction hautement hypothétique, car fondée sur un faisceau d’éléments disparates et des conclusions préliminaires qui étaient, dans la plupart des cas, erronées, mais qui a donné lieu, en dépit des critiques ponctuelles émises par Alfred Rahlfs (1865–1935), Hans Jakob Polotsky (1905–1991), Stuart Munro-Hay (1947–2004) ou Paolo Marrassini (1942–2013), au récit standard de la diffusion en deux temps du christianisme dans le royaume d’Aksoum. Or, au contraire, tous les indices semblent converger vers une évangélisation, certes par le haut, mais relativement précoce, organisée avec le patronage de la cour (notamment pour la traduction des textes bibliques, à situer environ entre 340 et 367, en tout cas, avant 525; voir, à ce sujet, “Aksum and the Bible: Old Assumptions and New Perspectives”, conférence que nous avons donnée à l’Annual Meeting de la Society of Biblical Literature, à Atlanta, Ga., le 21 novembre 2010,⁷ s’étant déroulée de façon progressive et ayant été menée à bien par des éléments du clergé *local*, dans les villes *et* les campagnes du royaume. Bien entendu, la présence sur le sol ak-

⁶ I. LUDOLFI, *Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius ...*, Francofurti ad Moenum: Zunner, 1691, p. 283.

⁷ Disponible en ligne sur le site <http://www.academia.edu/>.

soumite de pèlerins ou d'ascètes d'origine étrangère est suggérée ne fût-ce que par le rôle attribué à *abba* Zonaïos, originaire de la ville portuaire palestinienne d'Aïla (Eilat), dans l'original grec du *Martyre d'Aréthas* (identifié avec saint Pāntālewōn dans la version éthiopienne), tandis que la découverte d'ouvrages manifestement monophysites traduits du grec dans le "*Sinodos de Qəfrya*", le recueil archaïque de textes canonico-liturgiques qu'Alessandro Bausi est en train de publier, confirme l'impression que l'Église d'Aksoum se soit rapidement rangée dans le camp anti-chalcédonien, sans qu'il faille, pour autant, y voir aucune relation de cause (l'arrivée de dissidents persécutés) à effet (l'adhésion au monophysisme). Les Éthiopiens de l'époque étaient, d'un côté, suffisamment en contact avec le monde méditerranéen pour être au courant de ce qui se faisait et se discutait dans les monastères d'Égypte et de Palestine, et de l'autre, suffisamment autonomes pour gérer eux-mêmes et à leur guise les affaires de leur pays.

En conclusion, si l'on nous posait la question de la contribution positive apportée par les textes du cycle hagiographique des Neuf Saints à l'histoire de la christianisation du royaume d'Aksoum, nous serions forcés de répondre⁸ qu'ils n'apportent quasiment aucun élément concret susceptible d'être mis à contribution dans le but de reconstruire une telle histoire. De toute évidence, l'examen de ces *gädlät* conduit par Antonella Brita ne permet pas de conclure que leurs protagonistes étaient d'origine syrienne, encore moins que leur langue maternelle était le syriaque; il ne démontre pas qu'ils aient joué un rôle dans la transmission des textes bibliques autre que celui, certes non négligeable, de copistes (que l'on pense à l'attribution à la plume de saint Gärima des deux célèbres évangélistes d'Ḥnda Abba Gärima) et de commentateurs; il ne consent même pas, du fait de la dépendance de tous les *gädlät* du récit du *Martyre d'Aréthas*, de confirmer de façon assurée la chronologie de leur ministère: si les saints en question étaient effectivement d'origine étrangère, ils auraient pu arriver en Éthiopie à n'importe quel moment entre le milieu du IV^e et le début du VII^e siècle. En revanche, la contribution que l'étude de ces mêmes textes peut apporter à la connaissance de l'Éthiopie médiévale et moderne est tout à fait considérable.

Comme le constate, avec beaucoup de perspicacité, Antonella Brita, "[l]es hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères", ainsi s'exprimait Marc Bloch en citant un proverbe arabe qui synthétise de façon parfaite la position de ces récits vis-à-vis de ce qu'ils souhaiteraient raconter. [Les *gädlät* du cycle des Neuf Saints] sont le produit de la revitalisation d'un culte, dont les protagonistes n'ont presque plus rien de leurs traits originaux et ont fini par ressembler de plus en plus au temps qui les a fait re-

⁸ Avec P. MARRASSINI, "Frustula nagranitica", *Aethiopica* 14, 2011, pp. 7-32.

naître” (p. 92, nous traduisons). Pour ceux et celles qui n’auraient pas encore eu l’occasion de lire l’illustre historien des *Annales*, le passage auquel Antonella Brita fait allusion, mérite d’être rappelé dans son intégralité: “Jamais, en un mot, un phénomène historique ne s’explique pleinement en dehors de l’étude de son moment. Cela est vrai de toutes les étapes de l’évolution. De celle où nous vivons comme des autres. Le proverbe arabe l’a dit avant nous: ‘Les hommes ressemblent plus à leur temps qu’à leurs pères.’ Pour avoir oublié cette sagesse orientale, l’étude du passé s’est parfois discréditée”.⁹

Pierluigi Piovanelli, University of Ottawa, Ottawa, ON

⁹ M. BLOCH, *Apologie pour l’histoire ou Le Métier d’historien* = Cahiers des Annales 3, Paris: A. Colin, 1949, p. 9.